

JUAN ANTONIO WIDOW

Abstracción y Contemplación*

I

Si se compara la actitud científica de los antiguos –digamos, de los que han vivido hasta finales del siglo XIII- con la de los modernos, llama la atención una profunda diferencia: para los primeros –por ejemplo, para Alberto Magno- la ciencia se resuelve en *saber*, lo cual es fin, es decir, un bien buscado en razón de él mismo. Por esto, no es extraño que ellos hayan considerado todo el conjunto de las ciencias como *filosofía*, es decir, como *sabiduría* que, en cuanto perfección del sujeto que la alcanza, es un bien en sí mismo y no en razón de alguna utilidad. En otras palabras, esos saberes a los que se ha denominado *filosofía segunda* son buscados en razón de tener, cada uno de ellos, como objeto *lo que algo es*, o sea, *esencias*. El conocimiento se justifica, en cuanto bien del que conoce, por ser simple identificación intencional del sujeto con *lo que es*. Se justifica en cuanto acto contemplativo, es decir, teórico.

En cambio, en la ciencia moderna lo que se busca conocer es el fenómeno y su medida. Objeto en el cual el entendimiento no se puede detener o aquietar, pues el mismo carácter contingente y cambiante del fenómeno le obliga a una actividad permanente de anticipación. Por lo demás, el conocimiento de la medida del fenómeno, de su razón cuantitativa, no tiene el carácter perfectivo que tiene, en cambio, el conocimiento de las esencias: el número o la cantidad son de suyo inconsistentes, es decir, no son algo *que es*; son algo puramente formal, no son esencias, ni la tienen: ¿puede hablarse, acaso, en sentido propio, de la *esencia* del 5, o de 555?

Los antiguos buscaban el significado de los números. Al no tener ellos esencia, es decir, inteligibilidad propia, habían de tenerla en su

* Este trabajo, con algunas variantes y con el título "La universalidad de la norma y la filosofía práctica", fue leído en el seminario del Doctorado en Ciencias Jurídicas que, sobre el tema "Hecho, valor y norma", organizara la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, en septiembre de 2001.

relación con algo *que es*, pues de otra manera no se justifican como objetos de conocimiento. Y no es que no supieran matemáticas o que las despreciaran: es que iban más allá del número, pues él solo no puede ser objeto de contemplación; la *teoría* matemática no existe sino en relación con el mundo de las esencias, es decir, con la filosofía. Es así como la cantidad está presente como medida de los cuerpos, en los cuales determina su proporción y armonía, y de este modo la aritmética es una introducción a la geometría, y ésta a la astronomía, o da la pauta para la medida armoniosa del sonido, expresada en la música.

Pero, además, los antiguos científicos o filósofos se abren a ese universo inmenso del *símbolo*: lo que no tiene consistencia en sí mismo y, sin embargo, es objeto de conocimiento, el número, lo es por participar de una inteligibilidad que se halla de algún modo allí oculta. Se trata de descubrirla. Ciertamente, no todo es descubrimiento feliz: entre todas las evocaciones simbólicas que, por ejemplo, San Agustín destaca, dondequiera que allí aparezca un número, en sus comentarios al Evangelio de San Juan, muchas son bastante artificiosas y poco inspiradas. Pero el principio o criterio está claro: no es suficiente para el entendimiento saber que en las Bodas de Caná había seis tinajas de piedra y que en cada una cupieran dos o tres metretas de agua; si esos números están allí, en el relato, es porque tienen un sentido más allá del mero dato cuantitativo. Para una mente contemplativa, que no se aquietta sino en *lo que es*, se trata de saber qué hay tras los símbolos que son esos números, y que lo son por no ser en sí mismos otra cosa que *formalidades puras*.

Y no son estas dos perspectivas desde las que se considera el número, la de la medida y la del símbolo, separadas. En la medida —el *modus*— de las cosas del mundo visible es posible descubrir, a causa de la participación por semejanza que se da en todo lo inferior respecto de lo superior, al menos la huella de lo invisible, de modo que el estudio de la naturaleza tenga como última intención el descubrimiento en ella de las semejanzas de lo inmaterial y eterno. Hasta en las técnicas se tenía presente este doble carácter, el de medida y el de símbolo, del número: en la arquitectura de las catedrales está ello claro.

La cantidad no existe, pues, sino como medida de las realidades materiales y como símbolo de las espirituales. Lo cual es así porque esas mismas realidades materiales son participación de lo espiritual: no cito a Platón, sino a Tomás de Aquino, quien en esto es perfectamente platónico¹. Lo que ha ocurrido es que Platón ha tenido malas relaciones pú-

¹ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 1: "Quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse". *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2 ad 3: "Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari". *Q. D. de Potentia Dei*, q. 7, a. 9 in c.: "Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum

blicas: se ha puesto el acento en las críticas que Aristóteles y Tomás han hecho a la explicación de aquél acerca del *modo* de la participación, pero no se ha puesto suficientemente la atención en que es él quien ha enseñado que hay tal participación, y que ésta es el fundamento de la perfección contemplativa que puede alcanzar el entendimiento humano. Como contraste con el platonismo, se ha destacado, en cambio el aparente buen sentido que se hallaría en la afirmación ockhamiana de que lo único verdaderamente real es lo singular y concreto: con lo cual, si se es consecuente, se acaba de raíz con toda contemplación, incluso la de los sentidos, la estética, que es posible sólo en cuanto los sentidos participan en el hombre de la perfección del intelecto², es decir, en cuanto los sentidos, como tales, sean capaces de vislumbra una unidad, un *splendor formae*, que pertenece propiamente al orden de lo inteligible.

De lo que se trata ahora, en consecuencia, es de considerar lo pertinente al fundamento epistemológico de la filosofía que, en relación a la filosofía primera o metafísica, ha sido llamada *segunda*, en la cual está comprendida aquella que los antiguos llamaron *filosofía natural*, y también la *filosofía práctica*, en todas sus ramas. Se trata, por consiguiente, de considerar cómo el entendimiento humano llega a conocer esos objetos, los de la filosofía segunda, en su universalidad.

El propósito es, por lo tanto, el de observar de qué manera el entendimiento llega al conocimiento del ser en sí de las realidades que son objeto de esa filosofía, es decir, a la contemplación —o *teoría*, en el sentido original del término— de lo que ellas son. La hipótesis desde la cual partimos es que este conocimiento es contemplativo, o que se trata de una ciencia *teórica* en el sentido propio del término, y que a él llega el entendimiento elevándose, desde la experiencia de los sentidos, mediante un acto de abstracción. Dilucidar, frente a los distintos pareceres suscitados por este tema, cuál sea la naturaleza de esta abstracción, es, por tanto, ahora nuestro objetivo principal.

exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur". *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 2 in c.: "Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius." *Summa contra Gentiles* II, cap. 91: "Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium".

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 7 in c.: "Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto."

II

El carácter contemplativo o propiamente teórico de las ciencias calificadas como *filosofía segunda* está claramente fundamentado por Tomás de Aquino en su doctrina sobre la abstracción, expuesta en el comentario a *De Trinitate* de Boecio³. Dice allí que hay que distinguir entre la abstracción que realiza el entendimiento en su primera operación, la simple aprehensión, de la que se opera mediante el juicio negativo. En ésta, el entendimiento abstrae o separa lo que está separado en la realidad, por lo cual el juicio es falso si la separación intelectual no corresponde a una separación real, como cuando se separa en el juicio *hombre* de *animal* diciendo *el hombre no es animal*. A esta abstracción del juicio —añade Tomás— no corresponde propiamente el nombre de abstracción, sino el de *separación* (*separatio*).

En cambio, en la simple aprehensión el entendimiento puede considerar separadamente lo que en la realidad está unido, a condición de que aquello de lo cual se prescinde no forme parte de la inteligibilidad del objeto considerado. Así, puede entenderse lo que es el *hombre* sin entender a Sócrates, ni a Cantalicio ni a cualquier hombre singular, aunque la humanidad se halle siempre unida en la realidad a individuos particulares.

Esta abstracción operada por la simple aprehensión tiene dos especies. En un caso, se conoce un *todo* con prescindencia de la consideración de sus partes, cuando éstas no entran en la inteligibilidad de aquél, como ocurre en el ejemplo citado, en que lo que es el hombre, en cuanto totalidad inteligible, se entiende sin necesidad de entender o de tener presentes en su particularidad a los individuos humanos, los cuales son, respecto de dicha totalidad inteligible, partes accidentales o subjetivas (en cuanto son *sujetos* en los cuales contingentemente se dé el todo, la esencia humana). Este *todo* que de esta manera se conoce es la *esencia*, o lo esencial, es decir, es *lo que es* la realidad que así se hace presente al entendimiento. Esta especie de abstracción es llamada por Tomás *totius a partibus* o *universalis a particulari*. Aunque opera reflexivamente sobre lo ya conocido, siendo principio así, en el sujeto, del hábito científico, no difiere específicamente de la abstracción básica por la cual el intelecto agente destaca lo inteligible de lo aprehendido por los sentidos, pues ambas tienen como objeto *lo que la cosa es*.

La segunda especie de abstracción es aquella por la cual se entiende una *forma* sin considerar aquello a lo cual está unida. Lo cual no es posible si se trata, por ejemplo, de una forma substancial, porque ésta impli-

³ *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3.

ca una referencia necesaria a la materia, la cual se incluye, por tanto, en su inteligibilidad. Tampoco es posible si lo que se intenta conocer son, en general, las formas accidentales, pues éstas comprenden en su concepto a la materia sensible como sujeto, es decir, a la materia en cuanto supuesto de las determinaciones perceptibles por los sentidos, sin referencia a la cual no pueden ser entendidas. Salvo en el caso de la *cantidad*, que como accidente de las realidades corpóreas no supone en su inteligibilidad a ninguno de los otros accidentes, sino únicamente a la corporeidad: ésta, la cantidad, es así la única *forma* que puede ser entendida *en cuanto tal*, haciendo abstracción de su materia, es decir, del sujeto real en el que existe. Ésta es la abstracción *formae a materia*, y opera únicamente para el conocimiento de la cantidad y del número: su única especie es, por consiguiente, la abstracción matemática, cuyo objeto son *formas* en cuanto tales —es decir, en su pura formalidad— y no *esencias*⁴.

Si bien otras formas accidentales pueden ser conocidas con prescindencia de su sujeto, como el color por ejemplo, sin embargo siempre son conocidas en cuanto formas propias de la materia sensible, por lo cual son objeto de las ciencias que tratan de ésta, es decir, de las ciencias naturales. Las cuales, de esta manera, también conocen la cantidad, pero no como forma pura, sino como medida de las realidades corpóreas.

La materia no es en sí misma inteligible, pues no puede ser en un entendimiento del mismo modo como es en sí misma. Por esto, el entendimiento necesariamente abstrae, es decir, prescinde de la consideración de la materia, en la medida en que su objeto permita esta prescindencia o, lo que es lo mismo, en la medida en que la materia —o la necesaria referencia a ella— no esté incluida en la inteligibilidad de dicho objeto. La abstracción viene a ser algo análogo a lo que es un lente para la vista: es la adecuación de la capacidad cognoscitiva a la índole del objeto, con el fin de que éste se distinga y se reconozca con precisión y nitidez. Lo que en el sentido, debido a la materialidad del órgano, es un instrumento extrínseco y agregado, en la inteligencia, por su inmaterialidad, es su propia potencialidad aplicada al objeto.

Ahora bien, hay diversos niveles de inmaterialidad, o de prescindencia de la materia, los cuales corresponden a diversas especies de objetos. En primer término está la materia sensible individual, de la cual necesariamente la consideración intelectual prescinde, pues es, por su individualidad, ininteligible. Se entiende por materia sensible, según ya se ha dicho, a aquella que es sujeto de los accidentes —color, dureza, lugar,

⁴ *Op. cit.* q. 5, a. 3 in c.: "Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales".

etc.— perceptibles por los sentidos. El intelecto agente y las ciencias naturales abstraen de esta materia individual, pero comprenden en su objeto a la materia sensible común, es decir, a la materia en cuanto entra en la definición de las realidades naturales.

Las matemáticas, en cambio, en virtud de la abstracción que les es propia, *formae a materia*, prescinden no sólo de la materia individual o *signata*, sino también de la materia sensible común, en razón de que la cantidad no presupone a las cualidades sensibles, como éstas presuponen a la cantidad. Hay un tercer nivel, por consiguiente, en que la materia no está presente en cuanto sujeto de movimiento o de fenómenos, sino sólo en cuanto sujeto inteligible de la cantidad. El matemático, si bien no funda su hábito científico en la experiencia —y por esto puede haber niños que sean destacados matemáticos—, sabe, sin embargo, que su objeto existe sólo en lo corpóreo, de cuya consideración directa prescinde totalmente. A esta materia, sujeto de la cantidad, se la llama materia inteligible, y de este modo se dice que el matemático prescinde, en su conocimiento, de toda materia, pero sólo según la razón: es decir, sólo según abstracción, no según separación⁵.

La filosofía primera, o metafísica, prescinde, en la consideración de su objeto, de toda materia, y no sólo según la razón, como el matemático, sino también según el ser. Es decir que conoce lo que en sí es inmaterial, pero no sólo lo que necesariamente lo es, como Dios, sino también lo que puede serlo, es decir, lo que no incluye a la materia en su inteligibilidad, como *lo que es* considerado en cuanto tal, en cuanto *ente*. Por esto, el saber metafísico no se funda en una abstracción —ni *totius a partibus* ni *formae a materia*—, sino en una *separatio*: ésta es aquel acto interior por el cual el sujeto descubre que lo que es, lo ente, no necesariamente es corpóreo. Este descubrimiento, que ha de fundarse en la experiencia de la inmaterialidad del propio acto interior de reflexión, le abre el horizonte de *lo ente en cuanto ente*. Es en cierto modo natural

⁵ *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1 ad 2: “Materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest.

“Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitativae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

“Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus.”

que en las etapas primeras del desarrollo intelectual se identifique, irreflexivamente, lo real con lo corpóreo, con lo tangible y mensurable: el juicio negativo o *separatio* enunciado en la interioridad de la mente es lo que lleva a la inteligencia humana a saberse inteligencia, y a poder juzgar, en consecuencia, acerca de sí misma y acerca de los fines y principios de todos los otros saberes⁶.

Tomás de Aquino resume su exposición acerca de la distinción y el orden de las ciencias tomando como pauta los actos intelectuales por los cuales se destacan y reconocen sus respectivos objetos. La abstracción *totius a partibus* o *universalis a particulari* es propia de todas las ciencias que tienen directamente como objeto *lo que es algo*; cada una de ellas distingue su objeto mediante un acto de esta abstracción, que será distinto de otros actos similares, obviamente, en cuanto sea distinto aquello que lo especifica, es decir, distinto el objeto y la intencionalidad de la abstracción. A este orden pertenecen todas las ciencias llamadas naturales —antiguamente llamadas *físicas*—, y además la lógica, y también la ética, la filosofía del derecho, la filosofía política, etc., es decir, los saberes propios de la filosofía práctica.

La abstracción *formae a materia*, en cambio, es propia únicamente de las matemáticas, cuyo objeto no es algo propio de esencias, sino una formalidad pura, la de la cantidad.

Por último, el saber cuyo objeto es todo lo que es en cuanto que es, se funda no en una abstracción, pues de nada puede prescindir en su consideración, sino en el juicio negativo por el cual reconoce que ser y ser corpóreo no es lo mismo⁷. Este acto intelectual por el cual se especifica el saber metafísico es el que ha de ser propio también de la teología fundada en la Revelación, pues la inteligencia natural, para descubrir lo comprendido en el *depositum fidei*, ha de moverse en el plano universal y sin límite de *lo que es en cuanto que es*, es decir, en el plano de lo divinamente revelable.

De este modo está perfectamente fundamentado por Tomás de Aquino, en primer lugar, el carácter teórico, especulativo o contemplativo de todos los saberes que tienen su principio en la experiencia sensible y

⁶ Esta afirmación de que es una *separatio* o juicio negativo el acto intelectual por el que se destaca y reconoce el objeto propio de la metafísica se puede leer claramente en el comentario de Tomás al *De Trinitate*, como lo ha hecho ver el P. L.-B. Geiger, O.P. en un famoso artículo (*Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, en "Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques", 1947, págs. 3-40). Sin embargo, las deformaciones en el texto debidas a los copistas, que fueron importante obstáculo para su correcta lectura hasta la publicación, en 1954, de la versión crítica de dicho comentario, y la tesis de Cayetano sobre la *abstracción formal*, entendida por muchos como tomista, fueron impedimentos para entender aquella afirmación de Tomás.

⁷ *In Boethii de Trinitate* q. 5, a. 3 in c.: "Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est."

cuya intención es aprehender *lo que es* algo. Por ejemplo, *lo que es* el derecho, o la virtud, o la relación de predicación, o el movimiento, etc. Por lo mismo que son saberes teóricos, no se ordenan a un fin distinto de ellos, sino que ellos son fin, es decir, perfección del sujeto. Lo cual los hace partes de la *sabiduría* o, lo que es lo mismo, les da la condición de saberes filosóficos. En cuanto tales, constituyen un orden cuyo principio ordenador –*scientia reatrix*– es la filosofía primera o metafísica, que es el saber teórico más perfecto, pues investiga acerca de las primeras causas y principios, acerca del fundamento de la inteligibilidad de todas las cosas –la entidad considerada en tanto que tal–, y acerca de los entes de suyo inteligentes, es decir, de los entes inmateriales.

En segundo lugar, Tomás deja también claramente establecida la condición teórica, pero subsidiaria, es decir, no perfectamente contemplativa, de las ciencias matemáticas, en razón de que su objeto no es *algo que es*, sino sólo una forma sin su sujeto. Por lo cual justifica la resolución del número, por una parte, como medida o proporción de todas las realidades del mundo corpóreo y, por otra, como una expresión de la misteriosa semejanza existente entre las realidades del mundo material y las del espiritual e invisible.

III

Pasados más de doscientos años después de la muerte de Tomás de Aquino, el Cardenal Tomás de Vio, de Gaeta –y por ello conocido como Gaetano o Caietanus– en su comentario al opúsculo *De ente et essentia*, establece su famosa clasificación de la abstracción, dividiéndola en *total* y *formal*⁸: explica que la primera es común a todas las ciencias no porque sea la que las especifique, sino porque en ellas cumple una función auxiliar común a todas; su objeto es lo genérico, que de suyo no es objeto de ciencia, sino medio para definir o distinguir tal objeto. En cambio, la abstracción formal es aquella por la cual las ciencias se especifican, pues su objeto es lo que es de suyo inteligible.

Cayetano no pretende que su propia versión sobre el tema sea la verdadera interpretación de lo expuesto por el Aquinate. Por lo menos, no dice que lo sostenido por él sea la interpretación del pensamiento de Tomás. Sorprende, por ello, que desde los tiempos en que escribió este comentario hasta nuestros días, muchos hayan defendido esa versión

⁸ *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis*, q. 1, n. 5, ed. Marietti, Taurini, 1934, pág. 6: "Sicut est duplex compositio, scilicet formae cum materia, et totius cum partibus, ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali, et qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis. Secundum primam, quantitas abstrahitur a materia sensibili; juxta secundam, animal abstrahitur a bove et a leone; primam voco abstractionem formalem, secundam vero voco abstractionem totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma eius, a quo abstrahitur. Quod vero abstrahitur secunda abstractione, est ut totum universale respecti eius a quo abstrahitur."

como la propia de Tomás de Aquino. Y si no la atribuyen a éste, la sostienen como la verdadera, sin tener en cuenta que no explica lo que, en cambio, sí explica, respecto de la especificación y distinción de las ciencias, la doctrina del aquinate. Con este tema de la abstracción ha ocurrido algo semejante a lo que ha pasado con la doctrina sobre la analogía, en que se ha tomado la tesis de Cayetano expuesta en *De nominum analogia* como la propia del Doctor Angélico, hasta que el Padre Santiago Ramírez, O.P., y otros autores hicieran la rectificación pertinente⁹.

Lo que importa ahora, en consecuencia, es recuperar la doctrina de Santo Tomás sobre la abstracción: no tanto en razón del problema histórico, sino para buscar en ella la explicación del carácter contemplativo, y por lo mismo filosófico, de las ciencias de la naturaleza y en general de los saberes considerados tradicionalmente como *filosofía segunda*.

Fijada esta intención, desde luego no se puede entender la abstracción *totius a partibus* o *universalis a particulari* si se la explica como procediendo a partir de las especies y géneros para entresacar de ello algo aún más abstracto, es decir, más genérico: esto es lo que Cayetano atribuye como propio a la abstracción que llama *total*. Para entender aquella —es decir, la versión de Tomás de Aquino— hay que tener presente que el *todo* en el cual se resuelve la intención de la naturaleza es siempre el de la *especie*¹⁰, que corresponde a la unidad real de la esencia completa; en cambio, la unidad del género es solamente lógica, no real; es decir que el género se conoce en orden al conocimiento de la especie, y no al revés. Por esa abstracción es por la que se conoce, por consiguiente, lo real en su unidad inteligible, la esencia universal. Es, por esto, la abstracción propia —la *ratio formalis sub qua*— de cada una de las ciencias de lo real. También, por cierto, es la abstracción por la cual son conocidos en forma distinta los géneros, pero este conocimiento es de naturaleza posterior al conocimiento del todo específico, pues la parte es en razón del todo y no a la inversa.

En razón de que atribuye a la abstracción *total* sólo el conocimiento de los géneros, y no el de las especies, Cayetano se ve obligado a separar de ésta, como otra abstracción de naturaleza distinta, la que opera el intelecto agente sobre lo singular y concreto para destacar en ello lo inteligible. Ciertamente, la abstracción del intelecto agente no es

⁹ SANTIAGO RAMÍREZ, O.P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre analogía*, en "Sapientia", Buenos Aires, 1953, págs. 166-192, y en *Opera omnia*, C.S.I.C., Madrid, 1972, tomo II, vol. 4, apéndice I, págs. 1811-1850. Véase también las recensiones hechas por el mismo Padre Ramírez de obras contemporáneas sobre la analogía, *ibid.*, págs. 1851-1872.

¹⁰ *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3 ad 4: "Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam".

propriadamente cognoscitiva, y en esto se distingue de la abstracción *universalis a particulari*, pero conviene con ésta en que su objeto son las esencias en su universalidad: el intelecto agente las descubre iluminándolas, de modo que así fecunden al intelecto posible; éste, luego de concebido lo esencial de las cosas, vuelve o reflexiona sobre ello, buscando principios y causas, y constituyendo así la ciencia.

Tampoco hay correspondencia entre la abstracción *formae a materia* y la abstracción *formal* de Cayetano, pues lo único formal que puede ser conocido distintamente *en cuanto tal* es la cantidad. No es posible traspasar el carácter propio de la abstracción matemática a la abstracción por la cual se constituyen las ciencias naturales, por una parte, o, por la otra, a la operación intelectual por la cual se constituye el hábito metafísico. Desde luego, cuando se entiende *hombre*, haciendo abstracción de Sócrates y de Cantalicio, lo que se entiende no es una forma o algo puramente formal, sino el *todo* de la entidad de uno y de otro individuo. Por cierto, el principio determinante o actual del todo es su forma, y es conocido, en consecuencia, *por* su forma, pero lo que es objeto de este conocimiento es el todo, no su forma. Y cuando se entiende a un hombre y a un camello en cuanto entes, tampoco se entiende algo puramente formal, ni un acto que es a modo de forma, como el *ser*, pues lo que se entiende no es directamente el ser, sino la *entidad* de cada uno, considerada en cuanto tal, cuyo acto —que se conoce *en esa entidad*— es el ser. También el objeto de la metafísica es un *todo*, como en las ciencias naturales, pero un todo cuya unidad ya no es específica, sino trascendental. De ahí que sea necesaria esa *separatio*, acto interior del sujeto, por el cual descubre con certeza que no es lo mismo *ser* que *ser corpóreo*, abriéndosele de este modo el horizonte de todo lo ente *en cuanto ente*.

Para fundar el valor universal que da a la abstracción *formal*, Cayetano señala una característica dada por Santo Tomás a la abstracción *formae a materia*: dice que en virtud de ella, permanecen en el intelecto dos conceptos completos: el de la forma abstraída, por ejemplo *blanco*, y aquello de lo cual se abstrajo, por ejemplo *hombre*. En cambio, dice el mismo Tomás, en la abstracción *totius a partibus* sólo queda en el intelecto lo abstraído, no aquello de lo cual se abstrajo: por ejemplo, queda *hombre*, pero no Sócrates, o *animal*, pero no hombre ni camello¹¹.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 3 in c.: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris".

TOMÁS DE VIO, *In de Ente et Essentia, prooemium*, q. 1, N° 5, pág. 6: "In abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur: eius scilicet quod abstrahitur, et eius a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis, ita quod conceptus alter alterum non includit. Linea enim, in eo quod linea, habet complete suam diffinitionem non includentem materiam

Para Cayetano, la importancia de esta característica está en que, al no desaparecer del intelecto, por obra de la abstracción, nada de lo real, ni el principio formal ni el material, la unidad del objeto conocido no desmerece respecto de la unidad de lo real: es decir, es esto, lo real, lo que se conoce. En cambio, por la otra abstracción, la que él llama *total*, al prescindir completamente de aquello de lo cual se abstrae, lo cual no permanece en el entendimiento, se obtiene un objeto al cual sólo corresponde unidad lógica, la del género, pero no real.

De aquí, de esta primera diferencia entre ambas abstracciones, infiere Tomás de Vio las otras propiedades atribuidas a la abstracción *formal*, que la destacan en comparación con la *total*: así, la segunda diferencia está en que en virtud de aquélla aparecen en lo que se abstrae la actualidad, la distinción y la inteligibilidad; en cambio, por la abstracción *total* surgen la confusión de la potencialidad y la menor inteligibilidad. La tercera: mientras más abstracto es algo según la abstracción *formal*, más cognoscible (*notius*) es en sí mismo; por el contrario, mientras más lo es según la abstracción *total*, es más cognoscible para nosotros. Y la cuarta: en razón de los diversos modos de la abstracción *formal* se diversifican las ciencias especulativas; en cambio, la abstracción *total* es común a toda ciencia¹².

Sin embargo, aquella propiedad considerada fundamental de la abstracción *formal*, el que permanezcan completos en el intelecto los dos conceptos: el de lo abstraído y el de aquello de lo cual se abstrae, es efectiva únicamente cuando lo abstraído es una *forma accidental*, pues aquello de lo cual se abstrae es su sujeto, que tiene inteligibilidad propia. Pero tal propiedad no existe cuando lo que se pretende abstraer de este modo es una esencia o forma sustancial, o la entidad de las cosas¹³. En

sensibilem, et e converso, materia sensibilis lineae habet complete suam diffinitionem non includentem aliquid lineae, in eo quod linea: aliter diffinitiones naturales abstraherent a materia sensibili. In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit: sed unus tantum eius scilicet quod abstrahitur. Quando enim abstraho animal ab homine non praecidunt se invicem conceptus hominis et animalis, sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis: homo enim non est intelligibilis sine animali. Fundamentum huius differentiae est quod illa abstractio fit per considerationem alicuius, quod est de ratione inferioris, et per remotionem, id est, non considerationem alicuius, cuius est de ratione illiusmet inferioris: abstrahitur enim animal ab homine per hoc quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis. Illa autem abstractio non fit per considerationem alicuius quod sit de ratione materiae, et non per considerationem alicuius, quod sit de illius ratione: sed potius fit per separationem eorum, quae sunt de ratione formalis, ab his quae sunt de ratione materialis, et e converso, ut exemplum datum ostendit”.

¹² *Ibid*, páág. 7: “Secundo differunt, quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas.

“Tertio differunt, quia in abstractione formali quanto aliquid est abstractius tanto est notius naturae. In abstractione vero totali quanto est abstractius tanto est notius nobis. Fundamentum harum differentiarum est quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus potentialibus et huiusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus...”

“Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur... Abstractio autem totalis communis est omni scientiae.”

¹³ Véase AMBROSIO REBOLLO PEÑA, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos, 1955, págs. 171-172.

otras palabras, la abstracción en virtud de la cual se conoce lo *formal* de algo es, en estricto sentido, sólo la abstracción matemática o abstracción *formae a materia*. Por otra parte, por la abstracción *universalis a particulari* no se deja necesariamente de lado algo propio de lo real ni se alcanza, por lo mismo, un objeto sólo en su unidad lógica, puesto que aquello de lo cual se prescinde, al conocer lo esencial de una realidad, es de sus partes *accidentales*. Es decir, que al conocer la humanidad de Sócrates estoy conociendo el *todo* que es Sócrates, aunque no lo conozca en su individualidad.

En suma, la explicación de Cayetano no da razón suficiente del carácter contemplativo de la *filosofía segunda*, pues dicho carácter solamente puede hallarse en la quietud del acto por el cual se participa cognoscitivamente de un *todo* completo, sin defecto ni exceso. Aunque esa participación sea imperfecta —como es natural que lo sea en un sujeto humano—, basta que exista para que en ella se sienta ya el gusto propio de la teoría o de la contemplación. Tampoco da razón de la condición subsidiaria, en cuanto ciencias teóricas, de las ciencias matemáticas. Por último, al considerar que el conocimiento de lo ente en cuanto ente se da mediante un acto de abstracción, por mucho que se sostenga que éste se funda en aquello que Tomás de Aquino llama *lo más formal de todo* (*formalissimum omnium*), el acto de ser, no se ve cómo pueda éste ser aprehendido por un acto de abstracción, correspondiente a la primera operación del entendimiento, que conoce las *quididades* de las cosas (*quiditates rerum*), y mantener, con todo, su carácter existencial, sin adolecer del *esencialismo* en el cual han caído tantos metafísicos.

Los famosos tres grados de abstracción formal, mediante los cuales, a partir de Cayetano, se ha intentado explicar la distinción y el orden de las ciencias, han recibido su fundamento de los grados de inmaterialidad, a los que antes se ha aludido, que explican los distintos modos de inteligibilidad de las esencias de las cosas naturales, de la cantidad y de las realidades inmatrimales. Pero estos tres modos no constituyen los peldaños homogéneos de una escala: por esto, el objeto de las matemáticas no se alcanza en virtud de una abstracción montada sobre aquella por la cual se llega a las esencias de las realidades naturales, ni el objeto de la metafísica se alcanza gracias a una intensificación de esa misma abstracción. Es decir, no se trata de una misma abstracción aplicada con distintas intensidades: no se trata de *grados* de una misma operación intelectual, no se trata de un mismo lente enfocado de tres maneras distintas. Se trata, por el contrario, de dos especies de abstracción diversas, *universalis a particulari* y *formae a materia*, y de un acto de distinción propio del juicio, que no recibe por ello en sentido propio el nombre de abstracción. No se condicionan estas tres ciencias unas a otras: no se pasa de la física a las matemáticas, ni de ésta a la metafísica. Tampoco el hábi-

to propio de uno de estos niveles del saber hace más apto al sujeto para acceder a otro.

Por cierto, hay relaciones mutuas entre estos tres niveles científicos: según se ha visto ya, el objeto de las matemáticas está presente en el de las ciencias naturales, en razón de que las cualidades sensibles suponen la cantidad, es decir, implican siempre una medida o proporción, y también guardan —aunque esto se haya hoy perdido completamente de vista— un valor de símbolo respecto de las realidades inmateriales. Por otra parte, la metafísica, en cuanto conoce el fundamento de la inteligibilidad de todas las cosas, *juzga* a las otras ciencias, y descubre ahí su objeto propio, gracias a la capacidad de admiración que en ellas, por su condición contemplativa o propiamente teórica, se cultive.

IV

Pero es Guillermo de Ockham, no Cayetano, el que destruye desde sus cimientos este orden de las ciencias. Probablemente, la confusión introducida por Cayetano haya favorecido el auge y la difusión del nominalismo ockhamiano, sobre todo en el plano de las ciencias naturales, al impedir que se le opusiera una tesis clara y coherente. Pero esto es conjetura. El hecho es que el pensamiento de Ockham acerca de la índole de lo universal, sobre la inteligibilidad de lo singular, sobre el objeto de la abstracción y sobre la naturaleza del conocimiento científico, según se difunde entre los siglos XIV y XVII, echa completamente por tierra la posibilidad de tener a las ciencias naturales y, en general, a la filosofía segunda, como saberes teóricos o contemplativos.

Lo inteligible es, para Ockham, lo singular y concreto. Por lo mismo, no hay diversidad esencial entre el conocimiento sensorial y el intelectual: “puesto que la misma cosa es aprehensible por el sentido y por el intelecto, es preciso que lo sea bajo la misma razón”¹⁴. No es necesaria, en consecuencia, la abstracción del intelecto, operada sobre la imagen sensible, para descubrir lo inteligible, pues lo inteligible es lo singular ya percibido por el sentido. No obstante lo cual, para Ockham existe una abstracción del intelecto, por la cual se conoce un universal “abstractable de muchos”¹⁵. Pero esta abstracción no proporciona el conocimiento de una esencia universal distinta de los individuos y común a

¹⁴ *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, prologus, q. 8 [Impugnantio opinionis S. Thomae], Ed. Institutii Franciscani, St. Bonaventure, N.Y., Opera theologica, vol. I, 1967, pág. 209: “Ergo cum ipsa res sit aprehensibilis a sensu et ab intellectu, oportet quod sub eadem ratione.”

¹⁵ *Ibid.* q. 1 [Declaratio primi articuli], pág. 30: “Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis.”

ellos, pues “ninguna cosa realmente distinta de los singulares e intrínseca a ellos es universal y común a los mismos”¹⁶.

Por lo cual, los conceptos no consisten en la presencia intencional de una esencia, y no son atribuibles, por esto mismo, a los individuos en cuanto que participan de dicha esencia: son, por el contrario, como los nombres que pueden decirse de muchos individuos, pero no para expresar lo que ellos son, sino simplemente para señalarlos¹⁷. De aquí el *nominalismo* de Ockham. No es que el lenguaje, por consiguiente, participe de la intencionalidad universal del concepto, sino que, por el contrario, es el concepto el que se justifica asimilándose al nombre. Es un círculo sin salida en el que los conceptos ven reducida su universalidad a la que podrían tener ciertos nombres propios: no son como el término *hombre*, que, por significar un concepto universal, al decirse de los singulares expresa lo que éstos son, sino más bien como el nombre propio *Pedro*, que puede decirse de muchos individuos, pero no para decir lo que son, sino para distinguirlos convencionalmente de otros individuos que no se llaman así. Estos son, para Ockham, los conceptos universales: no tienen contenido, es decir, no hay esencias que puedan ser objeto del entendimiento. Por tanto, no hay ciencia de ellas, no hay teoría o contemplación posible de lo que las cosas son.

Hay una segunda clase de conocimiento abstractivo, para Ockham, que es aquel por el cual se destaca algún aspecto del objeto sin considerar otros. Particularmente, es aquel por el cual se prescinde, en la consideración cognoscitiva, de la existencia o inexistencia del singular¹⁸. Es lo que en la escolástica se ha llamado *praecisio*: es una escisión o corte hecho por el entendimiento con el fin de considerar alguna formalidad o aspecto de la cosa con prescindencia de lo demás. Aunque no está expresamente mencionado por Ockham, hay que tener en cuenta que el conocimiento de la cantidad corresponde a esta clase de abstracción: es una forma que se da en las realidades corpóreas singulares, y que puede ser considerada tal como es en ellas, pero con prescindencia de todas las otras formas o determinaciones de las mismas.

De este modo, la cantidad y el número se hacen presentes, en cuanto tales, en el entendimiento. Lo que no ocurre con las esencias universales, que no existen ni tienen tampoco consistencia lógica. Lo cual lleva a inferir claramente que, si bien las ciencias naturales no son propiamente

¹⁶ *Ibid.* d. 2, q. 4 [Opinio auctoris], ed. cit., vol. II, 1970, pág. 122: “Nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrínseca eis est universalis vel communis eis”.

¹⁷ *Ibid.* q. 7 [Responsio auctoris], pág. 252: “Dico quod universale non est in re ipsa cui est universale nec realiter nec subiective, non plus quam haec vox “homo”, quae est una vera qualitas, est in Sorte vel in illo quod significat”.

¹⁸ *Ibid.* prol., q.1 [Declaratio primi articuli], vol. I, pág. 30: “Aliter accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re. Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem rationi cognoscitur per utramque notitiam”.

teóricas, ni tienen autonomía, ni se distinguen en razón de sus objetos específicos, las matemáticas en cambio sí se convierten en científicamente autónomas, pues su objeto es claramente identificable, e incluso puede descubrirse en ellas un cierto carácter teórico, por tener las relaciones numéricas o cuantitativas una inmutabilidad de la cual carecen las restantes formas de las realidades singulares.

De esta manera, a las matemáticas les está reservado un rango de superioridad en relación a las demás ciencias, pues es la única que tiene poder sistematizador sobre el resto. No se trata, en consecuencia, de que se vincule con las ciencias naturales por considerar lo que en todas éstas, especificadas por sus objetos respectivos, sea la común medida o proporción, sino que les otorga a esas ciencias su condición de tales, al presartales la única pauta a cuya luz pueden agruparse los fenómenos singulares y contingentes según un cierto orden inteligible.

Por otra parte, la obvia conclusión a la cual, desde su *nominalismo*, debe llegar Ockham respecto de la naturaleza universal de las ciencias es: lo que sabe (*quae sciuntur*) una ciencia, sea real o racional, son sólo las proposiciones¹⁹. Se puede ver con claridad de qué manera se afinca en el *Venerabilis Inceptor* toda la *via moderna* de la filosofía.

La *ciencia moderna* es, ciertamente, fruto del *nominalismo*. No es filosofía ni puede serlo, pues su objeto no es la esencia contemplable, sino el fenómeno mensurable. No consiste sólo en una enorme acumulación de información acerca del mundo sensible, de sus manifestaciones y de sus posibilidades de transformación o de aprovechamiento técnico, sino que es básicamente un criterio epistemológico que imprime carácter a la inteligencia entera. Es, si se quiere, una actitud filosófica en el sentido negativo, tal como puede hablarse y se habla de una filosofía que sostenga la inexistencia de la metafísica o la imposibilidad de conocer esencias. Es la negación, en sus raíces, de la *teoría* en el sentido más propio del término, es decir, de la perfección del hombre por la participación de la sabiduría.

No son necesarios muchos esfuerzos para darnos cuenta de que, en la medida en que se aplican los criterios del *nominalismo*, no queda lugar para ninguna filosofía práctica ni para ninguna filosofía natural, en el sentido propio del término *filosofía*. No solamente deja de tener sentido hablar, por ejemplo, de *ley natural*, por la sencilla razón de que no hay *naturaleza* alguna con la consistencia suficiente como para constituirse en objeto de *teoría*; es que, además, ni siquiera tiene sentido hacerse las preguntas acerca de *lo que es* alguna de las realidades que son objeto de

¹⁹ *Ibid.*, d. 2, q. 4 [Ad argumenta opinionis Doctore Subtili impositae], vol. II, pág. 134: "Dico quod scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis quae immediate sciuntur sed de aliis pro rebus tantum supponentibus. Ad cuius intellectum et propter multa prius dicta et dicenda, propter aliquod inexercitatos in logica, est sciendum quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur".

la experiencia sensible, ni *lo que es* una norma, o una virtud, o un derecho. La filosofía *segunda* cede su lugar a una especie de positivismo evolutivo que no alimenta al entendimiento, sino que lo envuelve y lo esteriliza. Para decirlo en forma breve, la filosofía *segunda* desaparece porque ya ha desaparecido la filosofía *primera*, es decir, la aspiración a la *sabiduría* como a la más alta perfección de la cual puede participar el hombre.

